



Parcours anthropologiques

7 | 2009

Raison orale, raison numérique

Atelier Interculturel de l'imaginaire

Lucille Guilbert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/pa/192>

DOI : 10.4000/pa.192

ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Date de publication : 15 janvier 2009

Pagination : 92-109

ISBN : 978-2-912868-62-6

ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Lucille Guilbert, « Atelier Interculturel de l'imaginaire », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 7 | 2009, mis en ligne le 02 juillet 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pa/192> ; DOI : 10.4000/pa.192

Parcours anthropologique

ATELIER INTERCULTUREL DE L'IMAGINAIRE

LUCILLE GUILBERT

L'atelier interculturel de l'imaginaire (AI) est un lieu de circulation de la parole et des imaginaires. Il a émergé progressivement à partir des situations concrètes de recherche et intervention auprès des personnes immigrantes et réfugiées, de formation des professionnels de l'intervention, de formation des étudiants universitaires, notamment des étudiants des trois cycles en ethnologie de l'interculturel, de la formation des maîtres au secondaire et, plus récemment il a été expérimenté pour la dynamique en groupes interculturels parmi les étudiants internationaux. Dans cet article, après avoir présenté l'émergence et le fonctionnement de l'atelier interculturel de l'imaginaire, j'en illustrerai le déroulement dans deux contextes distincts, d'abord celui de l'accompagnement des personnes immigrantes et réfugiées dans la ville de Québec, ensuite celui de l'accompagnement des étudiants internationaux lors de stages séminaires interculturels en Chine.

EN AMONT

Des expériences partenariales et participatives ont été réalisées depuis 1995 dans la ville de Québec à travers des réseaux de médiation créatrice : médiations interculturelles, forums et ateliers de formation mutuelle, ateliers interculturels de l'imaginaire. Ces activités se sont déroulées dans des contextes d'accueil des personnes immigrantes et réfugiées dans la ville de Québec afin d'offrir aux personnes immigrantes et réfugiées, aux intervenants et aux chercheurs un lieu de rapprochement interculturel, de partage de connaissances et un soutien à la résilience (Guilbert, 2004, 2005a, 2005b). La spécificité de l'atelier interculturel réside dans le fait qu'il poursuit ces objectifs en créant un espace imaginaire commun en ayant recours à des pratiques culturelles expressives et symboliques qui possèdent à la fois des caractéristiques universelles et spécifiquement locales.

J'ai élaboré l'AI en m'inspirant de certaines activités que j'avais réalisées avec des personnes réfugiées vietnamiennes, laotiennes et cambodgiennes à l'École du Québec, au camp de réfugiés de Phanat Nikhom, en Thaïlande, en 1990. Dans les cours de langue et de culture québécoise,

j'avais alors recours entre autres à des contes internationaux, des expressions de tradition orale québécoise, laissant émerger l'oralité afin que ces personnes réfugiées trouvent dans la langue québécoise « les mots pour se dire », au-delà de la communication fonctionnelle, vers les couleurs de l'émotionnel (Guilbert, 1994a). Puis, un Groupe de parole s'est formé en 1997-1998, dans le cadre d'une médiation citoyenne interculturelle à Québec, intégrant la participation de réfugiés de Bosnie et d'Herzégovine, du Rwanda, de professionnels de l'intervention, d'un psychologue et d'une ethnologue. Ce groupe de parole relevait davantage du modèle de thérapie de groupe conventionnel et ne répondait pas adéquatement aux objectifs de favoriser une adaptation mutuelle entre immigrants récents et Québécois fondée sur des rapports d'égalité dans le groupe. Le dispositif a été modifié pour tenir compte des aspects historiques et socioculturels de l'identité individuelle et de l'identité collective, tant des migrants que des Québécois natifs. L'atelier de l'interculturel a ainsi pris forme et a été expérimenté en 1999 au sein de groupes composés de personnes immigrantes et réfugiées, d'intervenants professionnels, de chercheurs et d'étudiants. Au cours de l'émergence de cette méthode, je me suis également inspirée des travaux de Jean-René Ladmiral et Edmond Marc Lipiansky sur l'expérience groupale (Lipiansky, 1992; Ladmiral & Lipiansky, 1989) de même que des travaux d'Odile Carré (1998) et de Nadine Decourt (1992, 1995) sur les pratiques de contes en groupe interculturel. Cette méthodologie innovante de l'atelier interculturel de l'imaginaire continue de se modifier et de s'adapter à des situations variées d'intervention en contexte d'immigration, de formation et d'enseignement universitaire, introduisant le « terrain » dans la classe par la présence de personnes immigrantes et réfugiées et d'intervenants qui s'ajoutaient aux étudiants réguliers. Elle se révèle appropriée pour la formation interculturelle de groupes composés d'étudiants visiteurs et d'étudiants de l'université hôte, comme en témoignent les séminaires interculturels réalisés en Chine au cours des étés 2006 et 2007.

MÉDIATION CULTURELLE

Les expressions symboliques de la culture construisent la vie de relation des sociétés humaines, opèrent des médiations entre l'individu et le groupe, en soi et le monde, fondent les identités et les appartenances, leur donnent sens, les donnent à voir dans le spectacle toujours changeant de l'espace public (Lamizet, 1999). Alors qu'on attendait jadis de la culture qu'elle ouvre à l'universel, on lui demande aujourd'hui, dit Jean Caune (1999 : 44) « de réduire la “fracture sociale” par la production d'un “lien social” et de formuler les raisons du *vivre ensemble* ».

L'AH est un lieu de manifestation d'expressions symboliques et il constitue un dispositif à la fois de médiation culturelle et de médiation interculturelle. Il se construit autour d'une ritualisation de la rencontre interculturelle faisant appel à des objets culturels de relation et de médiation. La notion d'*objet culturel de relation et de médiation*, telle que

définie par Odile Carré (1998) recouvre des *pratiques culturelles* qui agissent comme facilitateurs de création de liens et d'échanges entre les participants d'un groupe de même qu'ils permettent d'activer un travail de mémoire. Pour fonctionner comme objet de relation, il faut que ces objets culturels comportent des éléments spécifiques, locaux, et des éléments universels afin de créer un espace ouvert de jeu. Les contes et autres récits de tradition possèdent ces deux caractéristiques et présentent, comme le rappelle Pierrette Simonnet (1997 : 169), « l'immense valeur préventive de la culture pour la santé des individus et des groupes ».

L'AII crée un espace ouvert d'interlocution, tout en étant bien délimité par un rituel d'ouverture et un rituel de clôture, à l'instar d'un conte. Une séquence d'AII se déroule en quatre étapes :

- ouverture-rituel de présentation
- performance orale et récit
- associations libres et autres récits
- clôture : rappel en une phrase de ce que chacun retient de l'atelier.

Le dispositif de l'AII rappelle en effet celui du conte à plusieurs égards. La première étape rappelle le « Il était une fois... » du conte par son rituel de présentation qui crée en ouverture un espace commun, symbolique, imaginaire et ludique, alors que le rituel de clôture de la dernière étape ferme momentanément le cercle de l'imaginaire jusqu'à la prochaine séance à l'instar de la formule de clôture du conte : « Pis ils m'ont dit : "Va ailleurs raconter tes menteries. Et pis c'est toute". » L'AII intègre plusieurs pratiques culturelles parmi lesquelles la narration de contes de tradition orale, d'ethnotextes de mobilité, de dits de vie, de récits littéraires de mobilité de même que l'utilisation d'objets symboliques ou d'usage courant de la vie quotidienne.

J'ai créé le terme « dit de vie » en m'inspirant d'une part de l'expression « diseur de vie » utilisée par le conteur normand Gutz Desprez pour désigner les récits qu'il fabriquait à partir des contes traditionnels et des récits qu'il avait recueillis auprès de soldats, et d'autre part du genre oral/écrit, « le dit » de la littérature médiévale. Les dits de vie sont pétris du récit de vie de personnes immigrantes et réfugiées, et des matériaux ethnographiques tels contes, chansons, croyances et rituels qui entraînent en résonance avec ce récit de vie. Les deux dits de vie le plus fréquemment utilisés ont été *l'Homme à la morsure de serpent* (publié en traduction espagnole, Guilbert, 2005b) que je donne ci-dessous, et celui de *Kiroumi, l'enfant de nulle part* (Guilbert, 2004).

Le récit littéraire de mobilité recouvre à la fois ce qui est désigné par littérature migrante ou littérature nomade. L'expression « littérature migrante » désigne, au Québec, des œuvres d'écrivains nés hors Québec et de citoyenneté canadienne, vivant au Québec et écrivant en français et dont les œuvres sont traversées par certains thèmes récurrents : la migration, l'exil, la problématique de l'identité, le dialogue des mémoires, l'investissement personnel dans le nouvel espace physique, social et culturel (Gauthier, 1997). Selon Robert Berrouet-Oriol, qui le premier a forgé cette expression (1992 :12), « Les écritures migrantes forment un micro-corpus d'œuvres littéraires produites par des sujets migrants : ces écritures sont celles du corps et de la mémoire ; elles sont

pour l'essentiel, travaillées par le référent massif, le pays laissé ou perdu, le pays réel ou fantasmé constituant la matière première de la fiction. » La littérature migrante incarne la rencontre des cultures chez l'auteur d'abord, et dans ses relations interpersonnelles au sein de sa société d'adoption. Elle exprime le rapport imaginaire à l'espace et au temps. Ces auteurs, parmi lesquels Émile Ollivier, Marie-Célie Agnant, Mirco Micone, Neil Bissondath, Dany Laferrière, Abla Farhoud, Ying Chen, participent à une francophonie interculturelle, québécoise et internationale. L'auteur devient passeur et médiateur de cultures, doublement par son expérience migratoire et son expérience d'écriture, il réalise un alliage des cultures qui le traversent, de tous ces mondes en lui, pour paraphraser le titre d'un roman de Neil Bissondath (*Tous ces mondes en elle*) et opère un rapprochement des personnes et des peuples.

PERFORMANCE

L'AI est *performance* à chacune de ses étapes. La notion de performance relie la manifestation de la parole, du corps, le performant, l'auditoire et l'évènement (Bauman, 1986; Feintuch, 2003). Les facteurs individuels, sociaux, culturels façonnent la structure, le contenu et la signification de l'expérience vécue partagée (Bauman & Braid, 1998 : 107). L'approche ethnographique analyse la performance sous l'angle du comportement culturel (Bauman & Braid, 1998 : 108). Le médiéviste Paul Zumthor a beaucoup insisté sur la prégnance de la voix, du corps et du désir (Zumthor 1983, 1985, 1987) : « Techniquement, la performance apparaît comme une action orale-aurale complexe, par laquelle un message poétique est simultanément transmis et perçu, ici et maintenant. Locuteur, destinataire(s), circonstances se trouvent physiquement confrontés, indiscutables. Dans la performance se recourent les deux axes de toute la communication sociale : celui qui joint le locuteur à l'auteur ; et celui sur quoi s'unissent situation et tradition. » (Zumthor, 1987 : 248) Ainsi l'oralité est performance : « L'oralité ne se réduit pas à l'action de la voix. Expansion du corps, celle-ci ne l'épuise pas. L'oralité implique tout ce qui, en nous, s'adresse à l'autre : fût-ce un geste muet, un regard ». Zumthor insiste sur ce qu'il appelle la « structuration corporelle de l'oralité », qui « n'en appelle pas à la seule visualité » et qui « s'offre à un contact » (Zumthor, 1983 : 193).

La première étape de l'AI consiste en un rituel de présentation de soi. Chaque participant se présente en choisissant quelques objets qui illustrent un trait qui le caractérise, ou une expérience qu'il a faite, ou un projet qui lui tient à cœur. Ce rituel contribue à construire un espace imaginaire commun que les membres du groupe investissent de leurs symboles, des récits provenant de leur culture et de leurs expériences de vie. Les participants sont regroupés autour d'une table recouverte d'un tissu sur lequel sont déposés de petits objets, par exemple une pelote de corde et une paire de ciseaux, un masque, un arbre, un serpent, et autres

petits objets. C'est un ensemble d'objets assez hétéroclite. Les membres du groupe se présentent par la médiation de ces objets. Les participants peuvent utiliser ou non une pelote de corde et une paire de ciseaux pour délimiter ou non leur espace. Cette alternative d'utiliser ou non la corde comme marqueur d'un espace personnel au sein d'un espace partagé collectivement par le groupe est un acte fondateur de la formation du groupe car cela pose pour chacun la question identitaire et la relation individu-groupe. La corde introduit les notions de territoire et de frontière.

Un tel rituel de présentation par la médiation des objets, désamorce, sans l'évacuer, ce que Lipiansky (1992 : 75-76) nomme le caractère paradoxal et anxiogène de la présentation : « Cette proposition [des présentations] a un caractère paradoxal : d'un côté, elle est rassurante car elle permet de distinguer et de situer les participants les uns par rapport aux autres, de les individualiser, même symboliquement [...]; mais d'un autre côté, elle a un caractère anxiogène car elle oblige à s'exposer, à sortir de son retrait, à dévoiler et à livrer quelque chose de lui-même. » Les participants de l'AII peuvent se projeter dans un espace de jeu, chacun peut se dire, voire se dévoiler mais, grâce aux symboles et à la fantaisie, il peut le faire sans trop se compromettre. En même temps, on attise déjà des étincelles de récit.

La deuxième étape de l'AII constitue un acte de performance et un moment privilégié de la manifestation des formes expressives de la culture. Un participant ou un animateur raconte, ou lit oralement, en offrant au groupe sa présence en voix, en corporalité, en sensibilité.

Dans la troisième étape de l'AII, les participants émettent des commentaires sur le récit écouté, par des associations libres, des souvenirs, des faits d'histoire, des expériences de migration ou d'intervention auprès des immigrants, par des contes, légendes ou croyances, par le recours aux objets également. C'est un moment où s'approfondissent la connaissance les uns des autres, partageant l'histoire collective de son groupe d'origine, de sa trajectoire individuelle, les savoirs et les expériences

Un rituel de clôture invite les participants à un travail de réflexivité et permet de resserrer les liens entre les membres du groupe. Enfin, la dernière rencontre de sept séances d'AII donne l'occasion d'un bilan et d'une objectivation de la démarche par le groupe.

Une série entière d'AII (habituellement sept séances) avec un petit groupe interculturel comme une *œuvre* au sens donné par Zumthor (1987 : 11) : « l'œuvre entière, concrétisée par les circonstances de sa transmission et la présence simultanée, en un temps et un lieu donnés, des participants de cette action ».

L'ACCOMPAGNEMENT DES PERSONNES MIGRANTES ET RÉFUGIÉES

La collaboration avec les organismes travaillant auprès des personnes immigrantes et réfugiées, de même qu'avec ces personnes elles-mêmes, s'est effectuée essentiellement à travers des réseaux de médiation créatrice, des ateliers de formation mutuelle et des AII. Ces dispositifs

relèvent d'une même perspective de médiation créatrice des rapports sociaux et se fondent sur des principes de réflexivité, de reconnaissance de l'autre, et, de construction de statut égalitaire dans le petit groupe (Guilbert, 2007). L'AII incarne ces principes fondateurs à travers l'imaginaire et le symbolique dans la performance de membres du groupe et dans la performance du groupe en tant que groupe.

RÉSILIENCE

La pratique des récits oraux en groupes interculturels offre des opportunités positives de compréhension interculturelle, d'adaptation mutuelle, de même qu'elle renforce la capacité de résilience. La notion de résilience évoque en physique à la fois des qualités de consistance et de souplesse qui permettent à un métal de reprendre sa forme et sa structure après avoir subi un coup. L'usage métaphorique du terme « résilience » a surtout été élaboré en psychologie par Boris Cyrulnik pour désigner cette capacité à se remettre de ses blessures. Cyrulnik (2003) insiste avec raison sur l'importance des activités créatrices et artistiques comme vecteurs de résilience. Par ailleurs, les figures de rebondissement, de capacité de redressement, de résilience abondent dans les contes de tradition orale. Un conteur acadien, Hilaire Benoît, nommait « contes de traverses » les contes merveilleux qu'il racontait, parce que, me disait-il, « le héros traverse beaucoup de pays, il rencontre beaucoup de "travers", d'obstacles, de difficultés, et ça nous montre ce qu'on pourrait faire si on était dans la même situation ».

Nous observons également des figures de résilience dans les récits de vie des migrants, et tout particulièrement dans les récits de vie des réfugiés. Par la méthode ethnobiographique, la personne est conviée à raconter sa trajectoire et ses expériences selon son gré, et à livrer au fur et à mesure de son récit les significations et les interprétations qu'elle attribue à ces événements et à l'influence qu'ils ont eu sur le cours de sa vie personnelle, de même que sur ses groupes d'appartenance ou de référence. L'examen de ces récits ethnobiographiques révèle des tendances. Le récit est structuré très souvent de telle sorte que le locuteur devient le héros qui, à l'instar du héros des contes populaires, traverse des épreuves et des obstacles, subit des échecs, mais se redresse constamment en découvrant en lui-même et dans son environnement des motivations et des ressources pour survivre – puisqu'il est là pour le raconter – et pour commencer une vie nouvelle et élaborer des projets d'avenir. De plus, le déploiement sémantique intègre ou évoque des motifs et des figures discursives référant à des contes populaires internationaux, à des récits locaux, à des rituels spécifiques. Cette intertextualité (Guilbert, 1994) au cœur du récit ethnobiographique lui confère une *auctoritas*, une validité interne, une résonance à la fois universelle et singulière.

Afin de mettre en relief les liens interculturels et la force de résilience qui se manifestent au cours des interactions, j'illustre par quelques exemples le fonctionnement des deux premières étapes d'AII réalisées avec des personnes immigrantes et réfugiées, des professionnelles de l'intervention et des chercheurs et étudiants en interculturel.

LE RITUEL DE PRÉSENTATION : LA NOTION D'ESPACE ET DE TERRITOIRE
DANS L'EXPRESSION IDENTITAIRE

Les réactions sont souvent émotives. Othmane (tous les prénoms sont fictifs), de Bosnie et Herzégovine, exprime une réaction très forte face à la connotation de « territoire » qu'il attribue à la corde : « Notre vie a été détruite par l'obsession des territoires et des identités ethniques. Je ne veux plus de territoire. Je veux un espace ouvert qui appartient à tout le monde et où tout le monde peut circuler. » Chez d'autres réfugiés, assez souvent des militants politiques, et plus généralement encore chez des jeunes Québécois, la corde-territoire est refusée en faveur d'un idéal de « citoyen du monde » et sans frontières. Pour sa part, Carla, de Colombie, écarte la corde-territoire pour signifier un manque et son sentiment de ne plus avoir de territoire : « Je suis exilée, apatride. » Par ailleurs, plusieurs participants ont signifié par leur utilisation de la corde une nécessaire frontière humaine, constructive et positive entre soi et les autres. Mario dessine une figure entrecoupée avec la corde, il forme un carré toujours ouvert signifiant les divers secteurs de sa vie mais aussi son ouverture au renouveau.

Parmi les autres objets que les participants choisissent le plus souvent, nous trouvons l'arbre, le masque, le serpent, les animaux de la ferme, le cheval, une maison, une horloge, un cheval, une tasse de thé. Au cours des différentes rencontres, Osman prenait et reprenait le masque : « En tant que réfugié, je porte toujours un masque. On me demande : "Comment ça va?". Et je dis "Oui, ça va bien". Je n'ai pas le droit de dire que ça va pas. Je me sens comme un ingrat ou que je vais faire fuir les gens. Je n'ai pas le droit de dire ma frustration, ma tristesse. » Cette métaphore du masque comme marque de mutisme et de dissimulation de la détresse revient fréquemment de la part des réfugiés. Fatima, elle, se représente par la tasse de thé, symbole d'hospitalité dans la culture afghane. Le serpent provoque toujours de fortes réactions émotives. Par sa polysémie, il évoque les dangers réels de la forêt traversée par des réfugiés ; le symbolisme occidental lui attribue le mauvais œil, la tromperie, mais il rappelle aussi la possibilité de régénération, de mue et de guérison.

DIT DE VIE DE SOUFFRANCE ET DE GUÉRISON

Le dit de vie constitue un alliage à partir de contes populaires, des récits de migration et des récits de la vie quotidienne. À travers ce jeu rituel, les identités sont fantasmées, négociées, réinventées. *L'homme à la morsure de serpent*, un dit de vie a été élaboré à partir de plusieurs matériaux ethnographiques : des éléments de l'histoire de vie d'un réfugié de Bosnie et Herzégovine – appelons-le Mladen –, de contes populaires internationaux, de croyances et rituels magiques de la tradition serbe.

Mladen est réfugié avec sa femme et sa petite fille. Depuis son arrivée au Québec, il consulte plusieurs médecins pour divers problèmes de santé. Dans son récit, Mladen évoque la réprobation de ses grands-

parents lors du mariage de son père serbe avec sa mère croate, et ensuite la réprobation de sa propre mère lors de son mariage avec son épouse musulmane. Le récit est tissé autour de la trame familiale et intergénérationnelle habituelle au conte de tradition orale : « Il était un roi qui avait trois fils ; une femme tait veuve pis elle avait un garçon. » Au cours de son récit, Mladen exprime son « roman familial » au sens que lui donne Vincent de Gaulejac d'impasse généalogique, d'héritage et de fantasme : « L'enfant hérite des contradictions qui traversent les lignées dont il est issu et plus précisément de celles qui ont marqué le couple parental. Les parents transmettent à leurs enfants les traces des conflits qu'ils n'ont pas pu ou su résoudre. » (Gaulejac, 1999 : 108). Mladen raconte la mixité nationale et religieuse sur plusieurs générations en Bosnie et Herzégovine et les conflits mal résolus de ces parents qui, pourtant l'ayant souffert de leurs ascendants, reproduisent ce rejet de l'autre sur leur enfant.

Mladen mentionne qu'il était de santé fragile pendant son enfance. Il raconte que lors de la guerre en Bosnie, il avait fui en Croatie, mais qu'il fut trouvé par une armée croate non officielle qui l'a enrôlé de force et qui l'envoyait déminer les champs (plusieurs témoignages corroborent l'existence de cette armée parallèle, bien que « officiellement » elle n'ait jamais existé). Un jour, un compagnon de travail a sauté sur une mine et Mladen s'est élancé dans l'explosion et il l'a sauvé. Malden n'arrive pas à expliquer son geste, parce qu'il se perçoit comme un homme peureux. Il raconte que quelques jours après, il a été piqué dans les bois. Il relie sans cesse ces deux événements – l'explosion et la piqure – et il revient constamment sur l'hypothèse qu'il s'agit d'une morsure du serpent. Il explique cette morsure de serpent par la possibilité que c'est quelqu'un qui lui en veut et qui lui a jeté un mauvais sort. Il dit que s'il pouvait consulter un chaman amérindien, il aurait plus de chances de guérir. J'ai été frappée par la résonance de ces énoncés avec des mythes et croyances cosmogoniques et des charmes de guérison serbes tels qu'ils sont rapportés et analysés par le folkloriste américain John Miles Foley (1995). Dans un mythe cosmogonique serbe, la maladie est parfois expliquée par la croyance en l'existence de deux mondes, ni bénéfiques ni maléfiques en eux-mêmes, mais bien distincts et qui doivent demeurer séparés, bien étanches. Les maladies et les malheurs se produisent lorsque les vents, sous l'ordre de Vetar, le roi des Vents, transportent des éléments d'un monde dans l'autre monde. Mais il est possible de guérir de ces maux en faisant appel à des guérisseurs. Foley présente un charme, une incantation contre la morsure du serpent : son étude montre que les récits de morsures de serpent concernent habituellement les bêtes laitières et parfois les femmes, que la morsure de serpent est associée souvent au mauvais sort jeté par une personne envieuse, et que c'est l'une des rares situations où le charme de désensorcellement ou de guérison est pratiquée par une femme, la *bajalice*, qui exerce son art contre un salaire négocié. Foley analyse la manière dont opère la médiation du récit dans le rituel de désensorcellement et de guérison. Il attire l'attention sur les figures de négation (un serpent n'a pas mordu X...), les figures inversées et l'anéantissement du sens (la terre n'a pas mangé la terre, etc.), l'affirmation d'une harmonie (une bonne amie embrasse, une sœur embrasse

l'autre), et l'association de Marie (entendre la Vierge Marie) au juge (le *cadi*) et à sa transposition et transformation afin que triomphent la compassion et la protection (une douce sœur embrasse l'autre).

Dans son récit, Mladen s'accroche aussi à la croyance que s'il subissait une très grande peur, il serait guéri. La récurrence de ce motif rappelle la croyance populaire qu'une très grande peur peut guérir du mal causé par une peur précédente. Mladen raconte un rêve qu'il fait souvent : il se jette dans des explosions et il sauve plusieurs personnes. Ce motif rappelle aussi le conte de tradition orale Jean-Sans-Peur, très répandu internationalement.

Dans les récits de réfugiés, on retrouve parfois ce sentiment d'invincibilité associé au syndrome du survivant (Davidson, 1981), auquel deux sentiments sont associés. D'une part le sentiment de culpabilité d'avoir survécu à ceux qui nous sont proches, de les avoir laissés derrière nous, vivants ou morts, sans savoir s'ils sont vivants ou morts. D'autre part, le sentiment d'avoir survécu en ayant traversé la Mort elle-même et d'être devenu invincible.

UN ESPACE D'INTERLOCUTION DE RÉSILIENCE

L'AII sert positivement l'accompagnement des personnes immigrantes et réfugiées et leur ouvre la voie d'un dialogue fructueux avec des professionnels de l'intervention. Il constitue un espace-temps transitionnel où chacun peut risquer une parole en toute sécurité. Le conte de tradition orale et le dit de vie qui acoquine l'expérience vécue avec la fiction des contes populaires sont l'objet d'échanges et occasion de plaisir. Francois Flahaut (1988 : 43) dit que le conte pose un enjeu relationnel : « L'énonciation du récit, en effet suspend la tension des relations interpersonnelles pour la remplacer par une interlocution neutre [...] La relation langagière à l'autre, ce que j'entends par "interlocution", cesse pour un temps de comporter des risques : celui de n'être pas pertinent, de voir ses désirs repoussés, de se sentir déplacé, mal à l'aise, intimidé, blessé, humilié, angoissé, jaloux, en colère, etc. [...] À l'intérieur du récit, en revanche, le déchaînement des plus fortes tensions relationnelles est non seulement possible, mais souhaitable. »

Utilisé dans le contexte de formation, d'accompagnement et d'intervention auprès des personnes immigrantes et réfugiées, l'AII constitue un outil de relation et de médiation qui rend disponible, sans intrusion, la sensibilité et la dynamique symbolique des personnes présentes et de leur groupe d'appartenance. C'est par l'affirmation de leur appartenance à ce groupe, avec lequel ils partagent une histoire, que les immigrants récents peuvent se présenter et de représenter dans leur nouvel environnement, et, ainsi s'y intégrer. L'Atelier interculturel de l'imaginaire légitime chaque participant à dire son expérience, grâce à une communication qui déborde les préoccupations immédiates ou récits de faits pour favoriser l'accès à la dimension symbolique de ce qu'il est en train de vivre. Par le biais de d'objets et de récits, un pont symbolique est constitué entre des immigrants de différents pays et des gens du pays d'accueil.

L'ACCOMPAGNEMENT DES ÉTUDIANTS INTERNATIONAUX

L'AI se révèle également une stratégie pédagogique efficace et novatrice pour l'éducation interculturelle et l'accompagnement des étudiants internationaux. La mobilité étudiante internationale constitue un phénomène en pleine expansion et présente des enjeux et des défis pour les relations interculturelles au niveau international, national et local. La mobilité étudiante est une migration – temporaire – internationale : elle comporte des démarches administratives – visa, permis de séjour, inscription au régime d'assurance maladie, etc. – et d'installation – logement, banque, inscription dans des établissements d'éducation –, d'adaptation et d'intégration dans le nouveau milieu. Les étudiants étrangers participent à toutes les dimensions de la vie de leur ville d'études : institutions d'enseignement pour eux et parfois pour leurs enfants, soins de santé, loisirs, la participation aux associations.

En partenariat avec Shenwen Li, l'AI a été utilisé lors de stages séminaires interculturels regroupant des étudiants québécois et des étudiants chinois, à l'Université Nankai, à Tianjin, à l'été 2006 et à l'Université des études internationales de Shanghai (SISU), à Shanghai, à l'été 2007 (Guilbert & Li, 2007). Un stage séminaire interculturel La médiation culturelle Chine-Québec a consisté en l'expérimentation de la rencontre interculturelle entre une dizaine d'étudiants québécois et une dizaine d'étudiants chinois. Ses objectifs portaient essentiellement sur le développement de compétences interculturelles et sur l'intégration des connaissances fondamentales et des applications pratiques concernant la médiation culturelle et les modes de constitution et de diffusion des cultures, en mettant à contribution plusieurs regards disciplinaires. L'objectif spécifique de ce stage séminaire était de développer une compréhension mutuelle à travers une expérimentation de la négociation de l'identité individuelle et collective au sein d'une dynamique de groupe interculturel.

Les ateliers étaient organisés autour des thématiques suivantes : présentation de soi et importance du patronyme et du prénom; rapport ambigu à la langue; héros et autres figures d'identification; rapport au temps et à l'espace, et appropriation symbolique d'un nouvel espace; tension du conflit de valeurs et réinterprétation des valeurs dans l'expérience migratoire et interculturelle; transmission intergénérationnelle des valeurs; humour, accueil ou atout dans la rencontre interculturelle. Lors de la deuxième étape de l'AI, nous avons eu recours à quelques contes internationaux, mais tout particulièrement à des œuvres de littérature migrante ou récits littéraires de migration. Le roman épistolaire *Les lettres chinoises*, de Ying Chen s'est avéré un atout particulièrement approprié.

UN RÉCIT LITTÉRAIRE DE MIGRATION : *LES LETTRES CHINOISES*, PAR YING CHEN

Ce roman épistolaire a catalysé surprises et réflexions parmi les participants, puisqu'il reflète une expérience interculturelle mettant en cause et en contact les cultures chinoise et québécoise. Tous les étudiants québécois avaient à lire préalablement ce roman; de plus, à l'été 2007,

un exemplaire a été remis aux étudiants chinois qui se sont joints au séminaire.

Diplômée en langue et en littérature française à Shanghai, sa ville natale, Ying Chen se destine initialement au métier de traductrice. Elle s'installe à Montréal en 1989 et obtient une maîtrise en création littéraire de l'Université Mc Gill en 1991. Le français est devenu sa langue d'écriture. Ying Chen est – comme c'est l'usage de le dire au Québec – une écrivaine québécoise d'origine chinoise. Ying Chen, de son propre aveu, ne se reconnaît ni comme écrivaine chinoise ni comme écrivaine québécoise ou canadienne, mais comme l'écrivaine Ying Chen qui met en avant la problématique de la création littéraire dans une langue seconde, dans une écriture en devenir ou en espérance plus universelle. Toute sa quête d'écriture et personnelle de migrante tend vers une abstraction et une communion universelle par le chemin de la métaphore et de l'imaginaire. Une quête d'identité au-delà des étiquettes.

Ying Chen est peu connue en Chine. Pourtant son œuvre diffuse une alliance inédite de la culture chinoise et de la culture québécoise. Les quelques études existantes sur Ying Chen (Bernier 2002 : 83-105 ; Dubois 2002, 2003 ; Moisan & Hildebrant, 2001) ont insisté sur l'ambiguïté qui traverse son œuvre « où le thème de l'exil devient synonyme de liberté » et dont l'écriture « se construit autour des métaphores de l'enracinement et de l'envol, du poids de la gravité et de l'attraction du néant » (Bernier, 2002 : 86). La quête d'identité passe alors par le dépouillement des ancrages et des entraves. La pratique des langues étrangères lui permet de s'adonner à cet exil quotidien.

Les *Lettres chinoises* racontent au fil de la correspondance échangée entre Yuan, sa fiancée Sassa, son père, entre Sassa et Da Li, une amie immigrée à Montréal, le choc culturel que vit Yuan, un jeune Chinois de Shanghai venu étudier l'informatique à Montréal, puis son appropriation de la langue et de la culture ambiantes à travers ses pas dans la ville. Les arbres, les quartiers, le long d'une devanture d'épicerie évoquent, par l'analogie ou le contraste, les odeurs, les couleurs, les émotions qui appartiennent à « là-bas » et qui se transposent et se transforment « ici » tout en demeurant en connexion étroite avec ce « là-bas ». Entrelacé avec l'histoire d'amour entre Sassa et Yuan et le spectre du triangle amoureux par Da Li, *Les lettres chinoises* évoquent la tension créatrice mais troublante devant le processus implacable de se laisser transformer par de nouveaux espaces.

LE RITUEL DE PRÉSENTATION : L'IMPORTANCE RELATIVE DU NOM ET DU PRÉNOM

La première séance est consacrée à la présentation des participants en intégrant les noms occidentaux et chinois pour chacun, dans l'une et l'autre langue. En effet, les Chinois ont largement coutume de donner un nom chinois à leurs hôtes étrangers et de choisir un nom occidental lorsqu'ils apprennent une langue occidentale. Les étudiants québécois vivent ce rituel dans leurs cours de mandarin et se voient attribuer un nom chinois. Ainsi dans leur présentation de soi, les participants disent et montrent par écrit leur nom chinois et leur nom québécois ou occidental. Cette présentation de soi permet aussi d'intégrer les

différences culturelles concernant les formules de politesse, la relation à l'autre, la hiérarchie dans les rapports sociaux. En effet, alors que les étudiants québécois ont tendance à dire uniquement leur prénom, les étudiants chinois rappellent l'importance du patronyme et le fait que, tant dans l'écriture que dans les interactions interpersonnelles, le nom est prononcé avant le prénom.

Les commentaires ont porté sur le pouvoir que l'on peut détenir sur une personne en nommant son nom, mais aussi sur la surprise qu'on puisse vouloir dissimuler son nom : pourquoi quelqu'un ne voudrait-il pas qu'on dise son nom puisque cela nous donne le sentiment d'exister lorsqu'une personne nous interpelle par notre nom.

À travers les objets que les étudiants choisissent pour se présenter, les étudiants québécois expriment les motivations, les expériences antérieures, les influences familiales qui les ont incités à venir en Chine pour ce stage, alors que les étudiants chinois expriment ce qui les a conduit à poursuivre des études de traducteur, d'entretenir des projets d'études et de travail à l'étranger, et à se joindre à cet atelier interculturel. Les étudiants québécois disent leur goût et leur appréhension de la découverte par le bateau, l'oiseau, le livre, le masque, le bouddha. Ainsi Dominique prend « le bouddha qui rit » pour exprimer à la fois son ouverture envers les religions de la Chine et la place importante qu'il accorde au rire et à l'humour dans ses relations interpersonnelles, alors que François insiste sur la force du sourire et de la sagesse du bouddha pour maîtriser l'anxiété qui se mêle à la hâte et la joie de découvrir la Chine. L'attrapeur de rêves, cet objet artisanal objiwa censé retenir les beaux rêves et brûler les mauvais rêves à l'aurore est pris et repris pour désigner le désir de découvrir la Chine tout en espérant filtrer les bonnes et les mauvaises impressions. Des étudiants chinois représentent par l'oiseau le désir de voyager dans des régions lointaines, et aussi comme le dit Wei, la route vers l'autonomie : « Avant de commencer mes études à l'université mon père m'a dit : tu es comme l'oiseau, tu as grandi, tu dois chercher ta propre carrière, ton propre amour. Comme cet oiseau, j'ai commencé à choisir mon propre monde et je veux voyager à l'étranger. » L'arbre vert désigne l'amour de la nature pour l'humanité, le bateau est utilisé comme symbole non seulement du voyage mais aussi de la connaissance et de la carrière professionnelle. L'objet « maison » exprime, tant pour les étudiants chinois que pour les étudiants québécois, l'attachement à la famille avec des modalités cependant différentes : alors que des étudiants chinois rêvent du jour où ils pourraient acheter une maison pour leurs parents et vivre la famille réunie, des étudiants québécois expliquent comment ils vivent leur sincère attachement familial dans la distance et l'indépendance. Une étudiante tient une petite boîte qui évoque pour elle la Chine encore fermée et qu'elle espère que cette Chine s'ouvrira à elle, mais pour cela la langue constitue un véritable obstacle. L'imagerie des uns évoque l'imagerie des autres. Liying, une étudiante chinoise, poursuit par l'histoire de deux paysans qui regardaient le lac à partir de la rive. L'un n'avait jamais quitté son village et l'autre avait parcouru le monde et était revenu. Ils s'assoient en silence, regardant l'eau, mais ce que celle-ci évoquait pour l'un et pour l'autre était tout à fait différent.

LE RAPPORT FANTASMÉ AU TEMPS ET À L'ESPACE : L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE ET ÉMOTIONNELLE DES LIEUX DANS LA VILLE

La découverte d'un nouvel espace est à la fois plaisir et déstabilisation. Le seul fait de traverser une rue commandait les premiers jours l'apprentissage des codes implicites pour se frayer un chemin sans danger dans cet entrecroisement populeux de gens, de bicyclettes, d'autobus et d'autos. Les étudiants racontaient leur expérience de circulation dans la ville comme autant de variantes d'un même récit. L'appropriation des lieux du nouvel espace passe, comme le dit Pierre Mayol (1994), par la répétition quotidienne des nouveaux espaces et par l'apprentissage de la *convenance*, ce code de la représentation du corps dans le quartier et dans l'espace public, qui constitue un code normatif, fondé sur des lois, des règles, implicites pour la plupart, mais qui fonctionnent tout de même dans un registre de légitimité, du normatif, ce qui convient d'être fait, ce qui convient d'éviter; elle produit des comportements stéréotypés, des « prêts-à-porter » sociaux, des « prêts-à-penser » sociaux également (Mayol, 1994 : 28).

Chacun a en soi une « carte mentale », sa propre organisation de l'espace urbain, les itinéraires qu'il doit utiliser, les lieux qu'il aime fréquenter, les endroits qu'il veut éviter... Nous introduisons ce concept, dû aux ethnologues et géographes culturels, dans la valise de voyage de nos étudiants (cf. Warshaver, 1983; Lynch, 1960; Down & Stea, 1973).

À partir de cette compréhension de l'appropriation symbolique de l'espace dans le processus d'adaptation et au moyen de la méthode de la carte mentale, chaque participant de l'AN est invité à dessiner la représentation qu'il se fait des lieux qu'il fréquente, ses déplacements à pied ou en autobus, les gens avec lesquels il établit des relations, les lieux qu'ils aiment fréquenter, ceux dont ils s'écartent. Nous proposons, aux étudiants de faire l'exercice deux fois : une semaine après leur arrivée et après trois semaines. Deux étudiants ont reconstitué ce que pourrait être la carte mentale de deux personnages de *Lettres chinoises*, soit la représentation de Montréal par Yuan, et la représentation de Shanghai par Sassa.

DE L'ÉCART DES VALEURS À LA REDÉFINITION DES VALEURS DANS L'EXPÉRIENCE INTERCULTURELLE

La notion de valeur renvoie ici à ce que les gens reconnaissent important pour eux, à atteindre, à conserver, à transmettre, à protéger et à défendre et qui relève de plusieurs ordres – relationnel, social, politique, spirituel, matériel (Guilbert, 1993). Les participants ont été invités à exprimer, à travers des objets et des exemples, des valeurs qui étaient importantes dans leur vie quotidienne. Les valeurs évoquées concernaient la famille, l'amitié, l'ouverture d'esprit, l'honnêteté, la liberté surtout la liberté d'expression, l'harmonie et la vie tranquille, la justice, l'égalité, la religion, le respect des autres, la joie de vivre. Ces valeurs convergent vers trois sphères : une valeur de connaissance, une valeur de liberté et une valeur relationnelle, soit une relation avec les humains, avec les êtres vivants, avec la nature.

Les participantes chinoises ont désigné, à travers le service du thé, un mode de vie axé sur le désir d'harmonie et de vie tranquille. La valeur d'honnêteté – et la hantise de l'hypocrisie – ont été signifiées avec force par des étudiants québécois par le biais du masque ; les valeurs de justice, de respect de soi et des autres sont associées à cette notion d'honnêteté. Ce qui se dessine, ce sont surtout des configurations de valeurs rattachées les unes aux autres et se donnant mutuellement un sens dans des situations concrètes. L'AI nous a permis de constater que non seulement les valeurs étaient largement partagées, mais aussi que l'importance accordée à certaines valeurs sur une hypothétique échelle hiérarchique n'accuse pas tant de différences. Nos homologues chinois accordaient la priorité, presque exclusivement, à la reconnaissance des différences dans la relation interculturelle. Or, c'est plutôt la manière dont se met en œuvre cette valeur, appliquée dans des situations concrètes, qui différait. Comme le dit Kozakai (2007) : « Ce qui doit retenir notre attention, ce ne sont pas les différences culturelles elles-mêmes, mais la manière dont certaines différences culturelles sont utilisées en tant que symboles de la différenciation intergroupe. Il faut s'intéresser aux significations attribuées aux symboles choisis en vue de distinctions intergroupes plutôt qu'aux propriétés objectives de ces symboles eux-mêmes. »

Par exemple, l'importance accordée à la famille comme valeur a été exprimée comme prioritaire avec la même force tant chez les étudiants québécois que chez les étudiants chinois. Mais les formes que prenaient les manifestations de cette valeur familiale accusaient des différences notables enracinées dans l'histoire et les traditions respectives et elles s'articulaient dans des configurations spécifiques. Les discussions ont fait ressortir que l'attachement à la famille, aux parents, aux frères et sœurs étaient aussi fort chez les participants québécois que chez les participants chinois mais, que cet attachement ne se traduisait pas dans les mêmes comportements ni par les mêmes concepts. Tant les étudiants québécois que les étudiants chinois considéraient la famille comme une valeur prioritaire, ce qui suscitait de l'étonnement car si l'importance de la famille est un leitmotiv de la culture chinoise, ce n'est pas la perception chinoise courante concernant les cultures occidentales. Chez les participants chinois, la valeur famille entrait dans une configuration avec les notions de hiérarchie, de soumission, de respect, de proximité et d'obligation. Chez les étudiants québécois, la valeur de la famille prenait place dans une configuration composée des valeurs d'affection, d'indépendance, de distanciation, d'autonomie et de liberté. quand on est rassemblés c'est important de passer un bon repas, une bouteille de vin et de raconter ce qui nous est arrivé. Un autre écart entre les configurations apparaît dans une discussion concernant le rapport à l'autorité, que ce soit dans le contexte de l'emploi – patron/employé – ou dans celui de l'éducation – professeur/étudiant ; enseignant/élève. Dans la configuration de valeurs chinoise, la notion de respect était articulée avec celles de hiérarchie, distance, statut social, codes fixes. La configuration de valeurs québécoise était, disons plus fluide, le respect entrant en rapport avec la distinction des rôles et des responsabilités, le respect de la personne mais sans liens forts avec les notions de hiérarchie, de statut social et d'autorité.

Ainsi les notions de famille, liberté, droits et devoirs reçoivent des connotations différentes selon leur assemblage. L'échelle hiérarchique de valeurs garde un sens symbolique dans le discours identitaire. Par ailleurs, il semble cependant que la configuration des valeurs, les liens associatifs entre les valeurs soient mieux en mesure d'expliquer le sentiment de cohérence de la personne qui évolue dans le temps et dans l'espace, d'un lieu culturel à un autre.

Dans l'AIH portant sur la transmission intergénérationnelle des valeurs et des savoirs, il a été demandé aux participants de raconter ce que, d'après eux, leurs grands-parents avaient transmis à leurs parents et ce que leurs parents avaient transmis à eux, leurs enfants, tout en indiquant les continuités, les transformations et les ruptures qu'ils pouvaient observer. J'anticipais que ce thème serait réapproprié plus pleinement par les participants chinois que par les participants québécois. Or, il a eu une forte résonance tant chez les participants québécois que chinois. Je ne peux livrer ici toute la richesse et la complexité des récits ; je tiens néanmoins à indiquer quelques lieux de similitude entre les récits des participants chinois et québécois : la capacité – cognitive et émotionnelle – de se situer dans l'histoire familiale, de situer cette histoire familiale dans le contexte politique, social et culturel qui lui est propre, de s'approprier un « roman familial » (de Gaulejac) et de s'y affirmer comme narrateur et sujet de ce « roman ». Les récits des étudiants chinois évoquaient la dureté de la Révolution culturelle et les conséquences sur la vie de leurs parents, lesquels investissent maintenant sur leurs enfants leur quête d'ouverture, de connaissance et d'élargissement des espaces expérientiels – en somme tout ce dont ils ont été privés. Les récits des participants québécois faisaient état des changements rapides de la société québécoise, notamment sur le plan religieux et sur celui du rapport à l'autorité, et montraient comment ces changements se négociaient en termes de respect et de liberté, dans les rapports avec les grands-parents. L'un des participants racontait qu'il avait refusé plusieurs valeurs de ses parents et qu'en fait il leur en avait proposé quelques unes des siennes et de sa génération...

EN AVAL

L'AIH s'avère une méthodologie flexible et adaptable à plusieurs contextes d'intervention, d'accompagnement et de formation. Il contribue à une ethnologie participative et collaborative et constitue une stratégie émergente, « dans laquelle ce qui est réalisé n'était pas expressément prévu » (Mintzberg, 1999 : 21). Le concept de stratégie « ouvre la porte à l'apprentissage stratégique » en incitant les participants à faire des expériences.

Les pistes de recherche, d'intervention et de formation présentées dans cet article se poursuivent dans le cadre de l'EDIQ, notre équipe de recherche en partenariat sur la diversité culturelle et les migrations dans la région de Québec. D'une part, l'AIH permettra un travail de rapprochement entre les nouveaux arrivants, dont des personnes réfugiées, des intervenants et des employeurs potentiels regroupés autour de la

thématique des apprentissages réalisés au cours de la migration, des ressources potentielles des migrants et de la transformation des compétences culturelles d'origine en habiletés professionnelles. D'autre part, nous désirons élargir nos observations sur la mobilité étudiante et sur les effets sur la ville d'attache et sur la ville hôte en examinant une triade de migrations pour études formée par Québec, Shanghai et Moscou.

Il n'y a pas de doute que la réflexion sur rapports entre oralité, individualisme et acculturation pourra s'approfondir.

Références

BARBEAU M., *Les Contes du Grand-Père Sept-Heures*, Montréal, Chantercler, 1953.

BAUMAN R., *Story, performance and event : contextual studies of oral narratives*, Cambridge, Cambridge U. P., 1986.

— *A world of others' words. Cross-cultural perspectives on intertextuality*, Blackwell Publishing, 2004.

— & Braid D., « The ethnography of performance in the study of oral traditions » in John Miles Foley (ed.), *Teaching Oral Traditions*, New York, The Modern Language Association, 1998.

BERNIER S., *Les héritiers d'Ulysse*, Outremont, Lanctôt Éditeur.

BERROUET-ORIOU R., « L'effet d'exil », *Vice versa*, Montréal, 2002, n° 17, p. 20-21.

— « L'émergence des écritures migrantes et métisses au Québec », *Quebec Studies*, Plattsburgh (New York), 1992, n° 14.

CARDUCCI L., *Propos d'une étrangère en Chine*. Beijing, Éditions en langues étrangères, 2002.

CARRÉ, O., *Contes et récits de la vie quotidienne. Pratiques en groupe interculturel*, Paris, L'Harmattan, 1998.

CAUNE J., *Pour une éthique de la médiation : le sens des pratiques culturelles*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1999.

CHEN Ying, *La mémoire de l'eau*, Montréal, Léméac, 1992.

— *Les lettres chinoises, roman*, Montréal, Léméac, 1993.

COHEN-EMERIQUE M., « La négociation-médiation, phase essentielle dans l'intégration des migrants », *Hommes et migrations*, n° 1208, juillet-août 1997.

CYRULNIK B., *Le murmure des fantômes*, Paris, Odile Jacob, 2003.

DECOURT N., *La vache des orphelins. Conte et immigration*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1992.

— & Louali-Raynal N., *Contes maghrébins en situation interculturelle*, Paris, Karthala, 1995.

DAVIDSON S., « Le syndrome des survivants : revue générale », *L'Évolution psychiatrique*, 1981, 46, 2, p. 319-331.

DOWNS M. & David Stea (eds.), *Image and Environment : Cognitive Mapping and spatial behavior*, Chicago, Aldine, 1973.

DUBOIS C., *La raison des passions : les discours de l'identité dans quatre romans d'auteurs immigrants au Québec*, 2002, Université Laval, thèse de maîtrise.

— « Le récit de vie en classe de littérature : regards sur l'autre et image de soi », *Tangence*, 2003, 71.

— & Hommel C., « Vers une définition du texte migrant : l'exemple de Ying Chen », *Tangence*, 1999, 59, 36-59.

FEINTUCH B. (ed.), *Eight words for the study of expressive culture*, Urbana & Chicago, University of Illinois Press, 2003.

FLAHAULT F., *L'interprétation des contes*, Paris, Denoël, 1988.

FOLEY J. M., *The Singer of tales in performance*, Bloomington & Indianapolis, Indiana U. P., 1995.

GAULEJAC V. DE, *L'histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

GAUTHIER L., *La mémoire sans frontières. Émile Ollivier, Naïm Kattan et les écrivains migrants au Québec*, Sainte-Foy, IQRC, 1997.

GUILBERT L. « La tradition des contes et la culture québécoise », in Bouchard G., & Courville S., (éds.), *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 145-159.

— « Des réfugiés vietnamiens à l'École du Québec, Thaïlande : préliminaires aux rencontres interculturelles », *Revue d'études canadiennes*, 1994, vol. 29, n° 1, p. 90-106.

— « En quête d'avenir. L'intertexte de la rencontre avec l'autre » in Guilbert L. & Doutreloux A. (dir.), *Interculturalité et intertextualité*, Québec, Université Laval, 1994, p. 15-40.

— « Intervention avec les réfugiés. Récit ethnologique et recherche. Trajectoires migratoires des Albanais du Kosovo », *Collectif interculturel*, 2001, vol. V, n° 1, p. 105-130.

— (dir.), *Médiations et francophonie interculturelle*, Québec, PUL, 2004.

— « La ville de Québec : un laboratoire pour la mise en œuvre de médiations avec les réfugiés », *Études ethniques au Canada*, 2005, vol. 37, n° 3, p. 59-75.

— « L'enfant réfugiée » in Gaumond M. (éd.), *Le cinéma, âme sœur de la psychanalyse*, Québec, L'Instant même, 2005.

— & Shenwen Li, *GPL-22962 Séminaire stage interculturel en Chine : Médiation culturelle Chine-Québec*, Internet <http://www.hst.ulaval.ca/Cours/E07/GPL22962.htm>.

— « Ethnologie collaborative : Élaboration et analyse d'espaces de médiation en contexte de migration », à paraître *Recherches qualitatives. Revue électronique de méthodologie*, <http://www.recherche-qualitative.qc.ca>.

KOZAKAI T., *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturelle*, Paris, Payot, 2007.

LADMIRAL J.-R. & Lipiansky E. M., *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin, 1989.

LAMIZET B., *La médiation culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999.

LEGAULT G. (dir.), *L'intervention interculturelle*, Boucherville, Gaëtan Morin, 2000.

LIPIANSKY E. M., *Identité et communication : l'expérience groupale*, Paris, PUF, 1992.

LYNCH K., *The Image of the City*, Cambridge, MIT Press, 1960.

MAYOL P., « Première partie : Habiter », in Certeau M.de, Giard L. & Mayol P., *L'invention du quotidien 2*, Paris, 1994.

MINTZBERG H. et al., *Safari en pays stratégie. L'exploration des grands courants de la pensée stratégique*, Paris, Village mondial, 1999.

MOISANT C. & Hildebrand R., *Ces étrangers du dedans : une histoire de l'écriture migrante au Québec*, Québec, Éditions Nota bene, 2001.

SIMONNET P., *Le conte et la nature. Essai sur les médiations symboliques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

SINGLY F. DE, *L'individualisme est un humanisme*, L'Aube, 2007.

WARSHAVER G. « Urban Folklore » in Dorson R. (ed.), *Handbook of American Folklore*, 1983, p.162-171.

ZUMTHOR P., *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983.

— « Permanence de la voix », *Le Courrier de l'Unesco*, 1985, 38, 8, 21-23.

— *La lettre et la voix : de la littérature médiévale*, Paris, Seuil, 1987.